ROCZNIKI FILOZOFICZNE
Tom XXXV, z. 1 – 1987

JAN CZERKAWSKI

RENESANSOWE KONCEPCJE GODNOŚCI CZŁOWIEKA

We współczesnej literaturze filozoficznej zagadnienie godności człowieka pojawia się najczęściej w kontekście rozważań na temat praw człowieka. Dokumenty zarówno Organizacji Narodów Zjednoczonych, jak i Stolicy Apostolskiej ukazują godność człowieka jako bezpośrednie źródło praw człowieka. W konstytucji Soboru Watykańskiego II *Gaudium et spes* wyróżnione są dwa aspekty godności człowieka: przyrodzony i nadprzyrodzony. Podstawę godności człowieka w pierwszym aspekcie stanowią rozum, sumienie i wolność; w drugim – stworzenie człowieka na obraz i podobieństwo Boga oraz usynowienie Boże człowieka przez łaskę Chrystusa. Zauważmy, iż są to te racje godności człowieka, na które wskazali już – opierając się na źródłach biblijnych i literaturze starożytnej – Ojcowie Kościoła. W przeprowadzonych przez E. Garina badaniach nad dziejami pojęcia *dignitas hominis* po raz pierwszy został stwierdzony ścisły związek między wypracowaną stopniowo przez włoskich humanistów koncepcją godności człowieka i poglądami głoszonymi przez pisarzy chrześcijańskich pierwszych wieków (Grzegorz z Nyssy, św. Bazyli, Nemezjusz z Emezy, św. Jan Chryzostom)[1]. U Ojców Kościoła można odnaleźć niemal wszystkie zasadnicze wątki renesansowej literatury na temat godności człowieka. Nie znaczy to oczywiście, że mamy tu do czynienia z prostym powrotem do tych samych "topoi", z wyłącznie biernym powtarzaniem identycznych sformułowań. Niektóre z owych "topoi" zostały wyakcentowane i rozbudowane, inne natomiast wycieniowane lub po prostu pominięte. Często istotnym przeobrażeniom uległ ich kontekst znaczeniowy. "Nie tylko Mojżesz – jak pisze S. Swieżawski – król Dawid, Ewangelie i boski Platon podsuwają myśl o

[1] E. G a r i n, *La "dignitas hominis" e la letteratura patristica,* "La Rinascita", 1(1938), 4, s. 102-146.

szczególnej wielkości człowieka, ale «nowa medycyna», astrologia, a także spotęgowany wpływ tradycji neoplatońskiej, gnostycznej i hermetycznej powodują, że wiek XV jakby w nowy sposób prezentuje zarówno problem człowieka-mikrokosmosu, jak i godności ludzkiej osoby"[2]. Wielu autorów renesansowych rozwinęło zagadnienie godności człowieka w sposób bardziej wszechstronny, niż miało to miejsce w okresach poprzednich (G. Manetti, M. Ficino, G. Pico della Mirandola, Ch. de Bovelles).

Popularny w czasach renesansu temat *dignitas hominis* – uważany przez wielu historyków filozofii wprost za symbol antropologii XV i XVI wieku – nie pozostał bez echa w Polsce. W 1554 r. Jan z Trzciany (Joannes Arundinensis) opublikował utwór *De natura ac dignitate hominis*, a w 1561 r. Mikołaj Dłuski – *Oratio de praestantia et exellentia humanae naturae*. Przebywający w Polsce w latach 1581–1593 włoski bernardyn Hannibal Rosseli nie napisał wprawdzie odrębnego utworu na temat godności człowieka, niemniej jednak temat ten pojawia się często w jego komentarzach do pism hermetycznych wydanych w Krakowie w latach 1584–1590. W niniejszym studium przeprowadzone zostaną analizy tych utworów w celu sprecyzowania propagowanej przez ich autorów koncepcji godności człowieka. Wszyscy ci autorzy pojmują godność jako zespół cech wyróżniających człowieka od innych stworzeń, a nie jako cechę wyróżniającą określoną grupę społeczną od innej grupy. Wszyscy oni także sądzą, że świadomość własnej godności – którą pragną obudzić w każdym człowieku – winna iść w parze z przyjęciem na siebie obowiązku postępowania zgodnego z tą godnością. Lecz mimo to każdy z nich wykłada odrębną, specyficzną dla siebie koncepcję godności człowieka.

1. Jan z Trzciany

Jan z Trzciany w *De natura ac dignitate hominis* nie nawiązuje do żadnego z renesansowych pism na temat godności człowieka, a przynajmniej dwa z nich mogły mu być znane[3]. Dzieła G. Pica della Mirandoli ze słynną mową *De hominis*

---

[2] S. S w i e ż a w s k i, *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku,* t. VI: *Człowiek,* Warszawa 1983, s. 190.

[3] Jan z Trzciany (Arundinensis) urodził się ok. 1510 r. Studiował od 1526 r. na Uniwersytecie Krakowskim, uzyskując w 1533 r. bakalaureat, a w 1539 r. magisterium artium. Wykładał na wydziale artium tegoż uniwersytetu w latach 1539–1556; był jedną z czołowych postaci w gronie uniwersyteckiech humanistów (Szymon Marycjusz, Wojciech Nowopolczyk, Mikołaj Gelasinus). W 1554 r. wydał w Krakowie, napisany jednak już w 1551 r. utwór pt. *Libellus de natura ac dignitate hominis.* W 1556 r. opuścił Uniwersytet i objął stanowisko kaznodziei katedralnego we Lwowie, połączone z godnością kanonika tamtejszej kapituły, w latach 1565–1566 pełnił także funkcję administratora diecezji lwowskiej. W tym okresie napisał dzieło apologetyczne w formie dialogu *De religione sacrosancta, de ecclesia ac caeremoniis eius* (Kolonia 1563) oraz wydany pośmiertnie żywot błogosławionego Michała Giedroycia (*Vita Beati Michaelis Ordinis S. Mariae...,* Cracoviae

dignitate znajdowały się w Bibliotece Kolegium Większego Uniwersytetu Krakowskiego i były bardzo często wypożyczane w pierwszej połowie XVI w. przez profesorów wydziału sztuk[4]. Nie ma jednak zależności treściowych między mową Pica i utworem Trzciany. Bardzo wiele wspólnych idei łączy interesujący nas traktat z dziełem Giannozzo Manettiego *De dignitate et excellentia hominis* (wyd. 1532). Jednakże zbieżności treściowe między tymi utworami – przy braku wyraźnych zależności literalnych – dadzą się wyjaśnić korzystaniem ich autorów z tych samych źródeł (św. Augustyn, Cyceron, Platon, Arystoteles).

Poznanie natury i godności człowieka ma być, według zamierzeń Trzciany, realizacją dyrektywy wypisanej na świątyni Apollina: *gnothi seauton*. Dyrektywa ta przynajmniej od czasów Sokratesa miała charakter wyraźnie moralistyczny. U samych jej podstaw leżała myśl, iż należy wiedzieć, kim się jest, aby wiedzieć, jak powinno się postępować. *De natura ac dignitate hominis* jest jakby zbiorem medytacji filozoficznych i religijnych osnutych wokół naczelnego tematu-hasła: "poznaj samego siebie", tzn. poznaj swą naturę i godność, aby postępowanie twoje było godne reprezentanta gatunku Człowiek.

Utwór Trzciany skierowany jest głównie do przedstawicieli naturalizmu praktycznego, do tych, którzy nie żyją życiem godnym człowieka, ale przedmiotem jego gwałtownych ataków są również reprezentanci naturalizmu teoretycznego, w pełni świadomi zajmowanego przez siebie stanowiska; nazywani są oni epikurejczykami. Nadto autor wzywa swych czytelników, aby nie ulegali błędom tych, "którzy w komentarzach do *De anima* (Arystotelesa) twierdzą, że jest jeden dla wszystkich ludzi intelekt, ani błędom tych, którzy nie dostrzegają różnicy między duszami ludzi i zwierząt"[5]. Jest to ostrzeżenie przed awerroistami i aleksandrystami. Walka z naturalistami należy do tradycyjnych wątków literatury poświęconej godności człowieka; występuje ona u Manettiego, Ficina, Pica i Bovellesa.

Zarówno praktycznym, jak i teoretycznym naturalistom zaleca Arundinensis podjęcie trudu poznania siebie. Poznać siebie to nie znaczy bynajmniej ująć siebie w samym sobie, bez znalezienia jakichś punktów odniesienia. Kontemplacja samego siebie, analiza własnej świadomości i jej wytworów nie stanowi doskonałej realizacji dyrektywy ze świątyni Apollina. Poznać siebie – to przede wszystkim

1605). Zmarł 30 marca 1567 r. Por. J a n z T r z c i a n y (A r u n d i n e n s i s), *De natura ac dignitate hominis,* wydał, wstępem i komentarzami opatrzył J. Czerkawski, w: *Textus et studia historiam theologiae in Polonia excultae spectantia,* vol. II, fasc. 2, Warszawa 1974, s. 131-172 (wydanie cytowane); J a n z T r z c i a n y, *O naturze i godności człowieka,* przeł. Z. Brzostowska, w: *700 Lat Myśli Polskiej. Filozofia i myśl społeczna XVI wieku,* wybrał, opracował, wstępem i przypisami opatrzył L. Szczucki, Warszawa 1978, s. 422-433.

[4] Por. A. L e w i c k a - K a m i ń s k a, *Biblioteka Jagiellońska w latach 1492-1655,* w: *Historia Biblioteki Jagiellońskiej,* t. I, Kraków 1966, s. 246.

[5] J a n z T r z c i a n y, *De natura,* s. 248.

określić, kim się jest w relacji do wszechświata, tzn. w relacji do świata materialnego, innych ludzi oraz Boga. Jest to sposób rozumienia inskrypcji apollińskiej znamienny dla renesansowych przedstawicieli neoplatonizmu.

W świecie stworzonym przez Boga panuje, zdaniem Trzciany, harmonijna jedność złożona z kilku szczebli bytów o hierarchicznym układzie i różnym stopniu doskonałości. Aby poznać naturę człowieka, należy określić jej miejsce w hierarchii bytów. Człowiek skupia w sobie doskonałości trzech niższych szczebli bytów: bytuje jak minerały, żyje jak rośliny, postrzega jak zwierzęta; ma nadto zdolność poznania intelektualnego, która wynosi go na czwarty szczebel hierarchii. Powyżej człowieka znajdują się duchy czyste, a wieńczy całą hierarchię Bóg[6]. Wszechświat w świetle tego neoplatońsko-augustyńskiego schematu szczebli bytów staje się dla człowieka jasny i zrozumiały. Aby odpowiedzieć na pytanie "kim jest człowiek? ", wystarczy dokładniej sprecyzować należne naturze ludzkiej miejsce we wszechświecie, czyli określić ją w relacji do natur niższych i wyższych w hierarchii bytów. Każdy wyższy szczebel hierarchii zawiera doskonałości szczebli niższych, doskonałości przysługujące wyłącznie sobie oraz te, dzięki którym jest on już jakby zapowiedzią szczebla jeszcze wyższego od siebie. Wszystkie te cechy natury ludzkiej, dzięki którym natura ta jest doskonalsza od zwierzęcia, czyli natury bezpośrednio niższej w hierarchii bytów, są podstawą jej wspaniałości, wielkości, wyjątkowości, innymi słowy – godności.

Bytowanie, życie i postrzeganie są doskonałościami charakterystycznymi dla bytów materialnych, do których należy również ludzkie ciało; natomiast poznanie intelektualne, dzięki któremu człowiek został umieszczony na czwartym szczeblu hierarchii bytów, jest doskonałością przysługującą wyłącznie bytom duchowym. Podmiot intelektualnych czynności człowieka, czyli dusza, należy do przządku bytów niematerialnych i nieśmiertelnych. Człowiek w swej ontycznej strukturze nie jest ani bytem czysto cielesnym, ani czysto duchowym. Ciało i dusza mają bytową niezależność, są one dwiema odrębnymi substancjami (dusza nie jest formą substancjalną ciała) i należą do dwóch różnych porządków bytu[7]. Pod względem ontycznym człowiek jest najwspanialszym fenomenem wszechświata, skupia bowiem w sobie wszystkie szczeble bytu oraz zespala w sobie świat bytów materialnych i duchowych.

Neoplatońsko-augustyński sposób ujęcia rzeczywistości łączy Arundinensis z arystotelesowskim, teleologicznym spojrzeniem na świat. Każdy byt ma określony cel swego istnienia i realizuje ten cel za pomocą właściwych sobie środków. Niższe szczeble bytów istnieją po to, aby umożliwić istnienie i rozwój wyższym. W myśl tej tezy celem istnienia bytów nieorganicznych jest umożliwienie istnienia

[6] Tamże, s. 239-240.

[7] Tamże, s. 244-245.

roślinom, celem zaś roślin – rozwój zwierząt. Cały świat materialny realizuje cel swego istnienia poprzez człowieka, jako istotę wyposażoną w cudowną moc poznania intelektualnego, czyli rozumną duszę. Celem i zarazem racją istnienia całego porządku bytów materialnych, w tym i ciała ludzkiego, jest duchowy rozwój człowieka, z tym jednak, że ciało, jako substancja materialna organizowana, ożywiana i zarządzana przez rozumną duszę, zajmuje wyjątkową pozycję w świecie istot materialnych. Celem istnienia człowieka jest jego własna wieczna szczęśliwość[8].

Przedstawiona w *De natura ac dignitate hominis* koncepcja wszechświata nie odbiega zasadniczo od tej, którą pod wpływem filozofów starożytnych wypracowali w okresie patrystycznym myśliciele chrześcijańscy i która na rozmaite sposoby była interpretowana w czasach średniowiecza i renesansu. W utworze tym ma ona jednak nowy kontekst znaczeniowy, pełni nowe funkcje: jest całkowicie podporządkowana ukazaniu cudownej i niezwykłej pozycji człowieka we wszechświecie. Rozważania metafizyczne i kosmologiczne Trzciany zmierzają bezpośrednio do ukazania człowieka jako "króla i zarządcy świata" oraz istoty wyposażonej w niezwykłą moc twórczą.

Człowiek nie jest duszą, lecz duszą i ciałem, podejmując zatem problem jego godności – co dobitnie podkreśla Arundinensis – należy ukazać zarówno godność duszy, jak i ciała. Z wyróżnionych w *De natura ac dignitate hominis* dwudziestu jeden cech natury ludzkiej stanowiących podstawę jej godności osiem odnosi się do ciała, a trzynaście – do duszy[9].

Trzciana z iście renesansowym rozmachem sławi piękno ludzkiego ciała, zachwyca się wspaniałością jego proporcji, optymalnym temperamentem, szlachetnością oblicza, wyprostowaną postawą, harmonią wszystkich części, doskonałością zmysłów, sprawnością rąk; nadto akcentuje fakt, iż Syn Boży wcielając się w ludzkie ciało, wywyższył je i uszlachetnił, ma ono również zmartwychwstać. Podkreślając wspaniałość ciała, Arundinensis nie znajduje się na krawędzi naturalizującej apoteozy cielesności. Chce on ukazać człowieka jako istotę przewyższającą pod każdym względem wszystko, co się poza nią znajduje w przyrodzie, jako jedynego prawowitego zarządcę świata oraz najwspanialsze dzieło Boga. Nie zamierzał on przekonywać Sarmatów, iż posiadają tak wspaniałe ciało, że powinni

---

[8] Tamże, s. 296-302.

[9] Poszczególne cechy zostały uwidocznione w tytułach kolejnych rozdziałów *De natura ac dignitate hominis*: "Prima dignitas hominis a complexione", "2. dignitas a proceritate staturae", "3. dignitas a capite", "4. dognitas a vultu", "5. dignitas a sensu", "6. dignitas a creatione ad imaginem Dei", "9. dignitas ab immortalitate animae", "10. dignitas a vita", "11. dignitas a cognitione animae rationalis", "12. dignitas a memoria", "13. dignitas ab inventione", "14. dignitas ab actione", "15. dignitas ab amore", "16. dignitas a mirabilitate", "17. dignitas a preciositate", "18. dignitas a dominio", "19. dignitas ab immortalitate animae ac iudicio eius", "20. dignitas a resurrectione corporum", "21. dignitas a fine qui est duplex: primus vitae, alter mortis dicitur".

poświęcać mu więcej uwagi, bardziej o nie dbać. Chodziło mu przede wszystkim o zdopingowanie rodaków do wysiłku intelektualnego, o wyrwanie ich z poziomu "życia trzody". Z drugiej jednak strony Arundinensis – podobnie jak Manetti – podkreślając wysoką godność ciała, przeciwstawia się tym nurtom duchowości chrześcijańskiej, które pozostawały pod wpływem manicheizmu i neoplatonizmu, głosząc pogardę dla wszystkiego, co cielesne. Przeciwstawia się on zarówno naturalistycznym, jak i hiperspirytualistycznym koncepcjom człowieka. Pierwsze z nich zostały w czasach renesansu zasilone falą wpływów epikureizmu i heterodoksalnego arystotelizmu, natomiast drugie – platonizmu i neoplatonizmu.

Stojąc na stanowisku dualizmu duszy i ciała, Trzciana nie jest kontynuatorem antropologii orficko-platońskiej. W nurcie tym człowiek pojmowany był jako samodzielnie bytujące bóstwo, które całkiem zewnętrznie łączy się z ciałem. Duch ludzki jest całkowicie transcendentny w stosunku do czasowo-przestrzennej przyrody, ciało jest dla niego więzieniem, chociażby z racji przeszkód stawianych w doskonaleniu się ducha. Pod znacznym wpływem tych poglądów pozostawał św. Augustyn. Arundinensis przejął definicję duszy od autora *Wyznań*: "dusza jest substancją rozumną, zdolną do rządzenia ciałem"[10]. Jest ona zatem bytem samoistnym, wyróżniającym się dwiema podstawowymi cechami: rozumnością oraz zdolnością do kierowania ciałem. Jednakże rozumność duszy pojmuje on odmiennie od św. Augustyna, łączy ją ściśle z genetycznym empiryzmem, eliminując tym samym augustyńską naukę o iluminacji. Zmysły są jedynym źródłem ludzkiej wiedzy. A zatem dusza może wykonywać właściwe sobie działania w zespoleniu z ciałem, a nie w izolacji od niego. Ciało nie jest więzieniem dla duszy, ponieważ potrafi ona nawiązać istotny dla siebie kontakt z innymi bytami tylko poprzez ciało; może się doskonalić pozostając w związkach z ciałem. Bezpośrednią przyczyną każdego przejawu aktywności bytu złożonego z dwóch substancji jest dusza, ale podmiotem zarówno poznania, jak i działania jest człowiek, tzn. ciało organizowane i kierowane przez duszę. W ten sposób na płaszczyźnie funkcjonalnej przezwycięża Trzciana ontyczny dualizm. Z tych perspektyw ocenia ciało i nic dziwnego, że ocena ta jest różna od orficko-platońskiej.

Św. Augustyn, którego twórczość jest jednym z głównych źródeł inspiracji dla Trzciany, stwierdzał, że Bóg jest ostatecznym celem człowieka, niemniej jednak podkreślał również, że człowiek (dusza) – stworzony przez Boga na Jego własny obraz i podobieństwo – jest najdoskonalszym ze wszystkich stworzeń ziemskich. Dzięki czemu człowiek jest obrazem Boga? Dzięki temu, mówi św. Augustyn, że jest on umysłem wyposażonym w trzy władze: intelekt, wolę i pamięć. Władze te reprezentują obraz Trójcy Świętej w duszy[11]. Do koncepcji tej – żeby wymienić

---

[10] J a n z T r z c i a n y, *De natura,* s. 251.

[11] Por. E. G i l s o n, *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna,* tłum. Z. Jakimiak, Warszawa 1953, s. 64.

tylko nazwiska stosunkowo najlepiej znane – nawiązywali Fazio, Manetti, Ficino i Pico, interpretując ją w sposób specyficzny dla siebie. Czyni to również Arundinensis, rozwijając na jej fundamentach charakterystyczne dla siebie poglądy na temat godności nieśmiertelnej substancji rozumnej.

Intelekt ludzki można porównać za Arystotelesem do niezapisanej tablicy; nie zostały na nim wypisane żadne obrazy poznawcze, nie ma również zdolności do ujmowania wprost bytów duchowych. Bóg stworzył duszę pełną wewnętrznego dynamizmu, ale jej aktywność może się zaktualizować dopiero wówczas, gdy nabędzie ona treści poznawczych za pośrednictwem zmysłów. Dzięki poznaniu intelektualnemu człowiek może nabyć pojęcia wszystkich bytów, może zatem "stać się wszystkim". Tak jak Bóg skupia w sobie wszystkie byty, jako ich stwórca i konserwator, tak też człowiek może – poznając Go – skupić w sobie cały wszechświat. Jest to wspaniałe świadectwo jego wysokiej godności. "Wielu ludzi – stwierdza Trzciana – podziwia kameleona, który może przybierać różnorodne postacie; zachwyca się drętwą elektryczną, która poraża dotykającą ją rękę; sławi siłę słonia, którego olbrzymia postać dźwiga nawet wieże oblężnicze z żołnierzami; natomiast za nic mają sobie umysł ludzki, który przyjmuje w siebie wszystkie formy poznawcze, wszelkie niematerialne postacie rzeczy, wszystko oceniając i rozumiejąc. Nie tylko jak hamulce zatrzymuje okręty czy paraliżuje ręce jak drętwik, ale rozumem i siłą wymowy powściąga szaleńczą przemoc wojen, i nie tylko jak słoń podnosi ogromne ciężary, ale swoją istotą obejmuje to, co niebiańskie, i to, co ziemskie. Zaiste, umysł charakteryzuje się tak wielką ruchliwością, że w mgnieniu oka – jak to się mówi – przebiega niezmierzone przestrzenie, obejmując to, co jest na ziemi, na niebie, w morzu, w powietrzu, w ogniu, nawet w ciemnościach i mrokach, oraz łączy się z nieśmiertelnym Bogiem"[12].

Bóg jest i pozostanie niewyczerpanym źródłem tajemnic. Niedoskonałą wiedzę o Nim można zdobyć studiując Pismo święte i Ojców Kościoła. Świat natomiast stoi otworem przed poznawczymi możliwościami człowieka. Został on stworzony, jak podaje Pismo święte, według miary, wagi i liczby, a zatem według racjonalnych prawideł. Człowiek, jako istota obdarzona rozumem, ma wprost nieograniczone możliwości przenikania owej racjonalnej struktury świata. Poznanie intelektualne nie tylko jest jednym ze znamion godności człowieka, stanowi ono także podstawę jego humanizacji. Ten, kto nie wykorzystuje tej wielkiej szansy stania się wszystkim, skupienia w sobie całego świata, nie żyje na poziomie natury ludzkiej, lecz zwierzęcej[13].

Arundinensis szeroko omawia tę czynność umysłu ludzkiego, którą nazywa "inwencją". W procesie inwencji harmonijnie współpracują wszystkie władze

[12] J a n z T r z c i a n y, *De natura*, s. 285.

[13] Tamże, s. 278.

umysłu: oprócz intelektu i woli bierze w niej udział także pamięć. Arundinensis nie interesuje się samym mechanizmem procesu inwencji: interesują go przede wszystkim efekty tego procesu, do którego zalicza całą twórczość człowieka. "Któż to – pisze Trzciana – nadał rzeczom nazwy, jak nie nasz duch? Któż to zapisał w niewielu literach dźwięki, które zdawały się być wprost nieskończone? A któż rozmaitym i nieskończonym liczbom nadał określoną postać? Któż zbadał rozmaite języki, jak nie nasz duch? Któż poznał ruchy planet i drogi ciał niebieskich? Kto w gwiazdozbiorach dostrzegł rozmaite figury? Kto zmierzył stopnie nieba i ziemi? Kto wytworzył odzież, domy, mieszkania, mury obronne, państwa, miasta, twierdze, kto rozmaite urzędy, a kto kulturę życia? Któż, jak nie duch ludzki, wynalazł nie tylko sztuki rzemieślnicze, lecz również wyzwolone, naturalne, nadnaturalne, medycynę, prawo i teologię? Jedne dla wspólnego pożytku, inne dla kontemplacji"[14]. Zarówno twórczość praktyczna, jak i teoretyczna są wspaniałym wyrazem geniuszu ludzkiego ducha i znamieniem jego godności.

Człowiek nie tylko obdarzony jest intelektualną mocą poznawania świata i zgłębiania sekretów natury, ma również twórczą moc doskonalenia go i podporządkowywania sobie. Arundinensis, podobnie jak Manetti, odrzuca wywodzący się ze starożytności i dość popularny w czasach renesansu mit o pierwotnej doskonałości świata, o złotym wieku, po którym nastąpił już tylko wiek srebrny i brązowy. Powołując się na Cycerona stwierdza, że ludzie w zamierzchłych czasach wiedli na pustyniach dziki i nieokrzesany tryb życia. Dopiero od czasu, gdy wynaleźli mowę i zaczęli się porozumiewać, mogli tworzyć wspólnoty, uprawiać pola, ustanawiać prawa oraz rozwijać rozmaite rzemiosła. Dzięki mowie mogą przekazywać z pokolenia na pokolenie zdobytą wiedzę oraz nieustannie ją pomnażać, ciągle doskonalić świat, przekształcając go w coraz to piękniejszy i lepiej im służący[15]. Świat w ujęciu Trzciany nie jest wyłącznie miejscem oczekiwania, lecz miejscem twórczej ekspansji człowieka. Świadectwami godności i twórczej mocy człowieka są zarówno różnorodne języki, alfabety, książki, obrazy, rzeźby, utwory muzyczne, jak i uprawne pola, ogrody, domy, świątynie, miasta, zamki, huty oraz kopalnie. Natura wyposażyła człowieka w ręce – "sługi rozumu". Rękom rzemieślników zawdzięczamy mieszkania, odzież, obuwie, pożywienie i lekarstwa. Wszystkie dzieła umysłu i rąk ludzkich doskonalące ten świat i podporządkowujące go człowiekowi są wspaniałymi świadectwami jego wielkości i godności; dzięki nim wypełnia on należną mu misję króla i zarządcy świata. Gdyby ze świata usunąć to, czego dokonał w nim obdarzony inwencją umysł ludzki i trud ludzkich rąk, "wszystko – stwierdza Trzciana – stałoby się szpetne

[14] Tamże, s. 280.
[15] Tamże, s. 264.

i pogrążyło w ciemnościach, zapanowałby chaos i zamieszanie, nienawiść i wojny, ludzie byliby jak dzieci – bezradni i nieszczęśliwi"[16].

Bóg stworzył człowieka na swój obraz i podobieństwo. Obrazem Boga w człowieku – jak już wiemy – jest umysł wyposażony w intelekt, wolę i pamięć. Dzięki czemu natomiast człowiek podobny jest do swego Stwórcy? "Tak jak Bóg – pisze Trzciana – zarządza w niebie, tak też chciał, aby człowiek zarządzał na ziemi"[17]. Człowiek upodabnia się do swego Stwórcy, podporządkowując sobie świat. Ostatecznym przeznaczeniem chrześcijanina nie jest jednak ani wprowadzanie ładu, piękna i harmonii w ten świat, ani też podporządkowywanie go sobie. Egzystencjalne niepokoje Trzciany wynikają z faktu ujęcia człowieka jako istoty ograniczonej czasem: "pewne jest, że umrzemy, niepewne – kiedy i gdzie"[18]. Chrześcijanin winien żyć świadomością, że został powołany do życia wiecznego, powinna towarzyszyć mu myśl, iż Chrystus przez swą śmierć i zmartwychwstanie powołał go do życia nadprzyrodzonego, które jest drogą do wiecznej szczęśliwości – ostatecznego celu jego życia. Czy zatem w perspektywach wieczności to, co czasowe i przemijające, nie jest całkowicie próżne (*vanitas vanitatum)* i godne jedynie pogardy? I rzeczywiście w *De natura ac dignitate hominis* pojawia się słynny z traktatów *De contemptu mundi* motyw *terrena despicere, amare caelestia.*

Czy wobec tego Trzciana sławi twórczą moc człowieka w tym celu, aby ostatecznie ukazać najwyższą wartość postawy charakteryzującej się całkowitym brakiem zaangażowania w sprawy tego świata? Czy asceza i ucieczka od świata nie są jedynymi gwarantami osiągnięcia wiecznego szczęścia? Otóż nie! To, co ziemskie, godne jest pogardy tylko wówczas, gdy zostanie uznane za wartość absolutną, jeżeli przysłoni człowiekowi Boga. Człowiek winien panować nad światem, a nie podporządkowywać się światu, tzn. nie powinien absolutyzować przedmiotów względnych i przemijających. Podkreślając rolę kontemplacji w życiu, Arundinensis wyraża chrześcijańską troskę o zbawienie, które jest naczelnym zadaniem ziemskiej wędrówki każdego chrześcijanina. Troska ta nie stoi jednak w sprzeczności z aktywnością chrześcijanina w świecie. Nie realizuje się celu swego istnienia przez stosowanie nadzwyczajnych środków ascezy i pogardę dla świata, lecz przez aktywność intelektualną oraz działanie dla dobra innych, a takie działanie wymaga twórczego zaangażowania w sprawy tego świata[19].

Świat został stworzony dla człowieka, celem jego istnienia jest zaspokojenie jego różnorodnych potrzeb. Korzystanie ze świata winno być jednak zawsze zgodne z naturą ludzką, tzn. rozumne. Jeżeli istota z natury swej rozumna działa

[16] Tamże, s. 280.
[17] Tamże, s. 288.
[18] Tamże, s. 297.
[19] Tamże, s. 289.

nierozumnie, to działa jak zwierzę albo – mówiąc słowami Trzciany – jak zezwierzęcony człowiek (*animalis homo*)[20]. Arundinensis jest wyrazicielem jednej z trwałych w kulturze europejskiej idei pojmowania człowieka jako zwierzęcia rozumnego. Wówczas gdy istotę ludzką pozbawi się rozumu, pozostaje zwierzę. Cała ta konstrukcja myślowa, pojawiająca się wielokrotnie na kartach *De natura ac dignitate hominis,* wzięta *in abstracto* jest dość banalna. Od czasów starożytnych była ona bardzo często powielana. W interesującym nas utworze traci tę banalność dzięki temu, że jest odzewem na określone zjawisko społeczne. Trzciana wprost stwierdza, że więcej jego rodaków umiera z obżarstwa niż od miecza, innymi słowy z całą pasją piętnuje postawę, która w przyszłości zostanie ujęta w formułę "jedz, pij i popuszczaj pasa"[21]. W okresie potęgującego się rozłamu wewnątrz chrześcijaństwa i narastających polemik między wyznaniami podnosi on problem, w świetle którego polemiki te tracą na ostrości. Należy przede wszystkim zwrócić uwagę na fakt, że bardzo wielu ludzi nie żyje w ogóle życiem godnym człowieka, lecz ogranicza się wyłącznie do zaspokajania sfery potrzeb biologicznych i wykazuje nastawienie hedonistyczne. Postępując w ten sposób, kalają swą wysoką godność i skazują się na wieczne potępienie. Zachodzi pilna potrzeba ukazania konieczności uporządkowania swego życia przez podporządkowanie go rozumowi oraz nakazom Pisma świętego. Uporządkowanie takie może nastąpić tylko wówczas, gdy osiągną oni poznanie siebie, gdy uświadomią sobie, co to znaczy być człowiekiem. Na tej wiedzy można dopiero budować właściwy system wartości.

Trzciana dostrzega również nędzę człowieka, ale nędza ta nie jest naturalną kondycją ludzkiego bytowania, lecz jest właśnie czymś nienaturalnym. Człowiek z natury swej jest istotą godną najwyższego podziwu, z tym jednak, że postępowanie jego winno być na miarę tej natury, tzn. godne człowieka. Wspaniały porządek tego idealnego państwa, jakim jest człowiek, może zostać zakłócony przez pożądanie zmysłowe. Sfera cielesna człowieka ma bowiem skłonność do tego, co irracjonalne i złe. Pożądliwościom nie należy jednak poświęcać zbyt wiele uwagi, ponieważ całością ludzkiego bytu zarządza rozumna dusza, która potrafi je opanować i podporządkować sobie. Jedynie brak autorefleksji, lenistwo intelektualne może spowodować dominację w człowieku pożądliwości i stoczyć go na poziom życia zwierząt. Intelektualizm etyczny Trzciany jest spójny z jego koncepcją człowieka jako ciała zarządzanego przez rozumną duszę. Człowiek jest istotą otwartą na dobro, zło jest jedynie odpryskiem nieświadomości. "Niewiedza

[20] Tamże, s. 273.
[21] Tamże, s. 275.

– jak to podkreśla Arundinensis za Platonem – jest źródłem zła i szaleństwem duszy"[22].

Według Trzciany człowiek nie żyje w cieniu lęku i wewnętrznego rozdarcia, lecz ma poczucie własnej godności oraz inspiruje go miłość i zaufanie do Odkupiciela. Fakt grzechu pierworodnego nie wpłynął w sposób zdecydowanie destrukcyjny na naturę ludzką. Wprawdzie w Adamie wszyscy zgrzeszyliśmy, ale w Chrystusie wszyscy zostaliśmy odkupieni[23]. Dogmat o upadłej naturze ludzkiej zostaje subtelnie wycieniowany przez wyakcentowanie tajemnicy Odkupienia. Filozoficzne i religijne przesłanki współdziałają w *De natura ac dignitate hominis* w ukazaniu człowieka jako istoty otwartej na dobro i bliskiej Boga. Wystarczy jednostkę pobudzić do refleksji – a nie jest to takie trudne, jako że wiedza sprawia jej radość – aby uświadomiła sobie swą godność i nie czyniła niczego niegodnego człowieka.

W poglądach niektórych myślicieli renesansowych (F. Filelfo, L. Valla, C. Landino, M. Ficino, G. Pico) można odkryć dążność do zastąpienia moralności chrześcijańskiej przez etykę opartą nie na autorytecie Boga, lecz na godności człowieka. Mniej lub bardziej świadomie propagowali oni racjonalizm moralny, głosząc ideał cnoty całkiem naturalnej, jako postępowania zgodnego z naturą ludzką, czyli godnego człowieka[24]. Naczelną normą postępowania staje się stwierdzenie forsowane usilnie również przez Trzcianę: "nie czyń nic niegodnego człowieka". W *De natura ac dignitate hominis* nie mamy jednak do czynienia z zastąpieniem moralności chrześcijańskiej przez etykę opartą wyłącznie na godności człowieka, lecz ze znamiennym rozłożeniem akcentów. Człowiek nie zbawia się sam, swą własną aktywnością intelektualną oraz racjonalnym postępowaniem; nie znaczy to jednak, że zbawienie jest dziełem łaski unicestwiającej człowieka. Doskonałość ludzka i doskonałość chrześcijańska – zgodnie z nauką katolicką – nie są sprzeczne ze sobą, one są na tej samej linii wznoszenia się człowieka do Boga[25]. Wprawdzie sama interioryzacja życia i postępowanie godne człowieka nie wystarczają do osiągnięcia ostatecznego celu, ale interioryzacja i godne postępowanie – na temat których starożytni filozofowie posiedli znaczną wiedzę – stanowi podstawę wszelkiej doskonałości ludzkiej, na której można nadbudować doskonałość chrześcijańską. Dlatego tak podstawowe znaczenie dla człowieka ma postępowanie godne reprezentanta gatunku Człowiek.

[22] Tamże, s. 235.

[23] Tamże, s. 300.

[24] Por. R. Marcel, *Introduction,* w: M. Ficin, *Théologie Platonicienne de l'immortalité des âmes,* t. I, Paris 1964, s. 12-14.

[25] Jan z Trzciany, *De natura,* s. 306-308.

Arundinensis, inspirując się głównie nauką św. Augustyna, wydobył z niej te elementy bądź poszerzył ją o takie poglądy, które w sposobie pojmowania człowieka, świata i Boga – mimo pewnych różnic – zbliżają go do renesansowych neoplatoników. Łączy go z florenckimi humanistami wiara w intelekt i słowo. Dzięki intelektowi człowiek może skupić w sobie cały wszechświat oraz poznać swą wspaniałość i godność, dzięki słowu – nawiązać przyjacielski kontakt z innymi ludźmi. Podobnie jak oni był przekonany, że człowiek jest wolnym twórcą samego siebie i realizuje ideał człowieczeństwa własną aktywnością intelektualną oraz rozumnym działaniem; nie jest jednak twórcą ontycznych podstaw swej godności – są one darem Stwórcy. W stosunku do neoplatoników Trzciana wyraźnie dowartościowuje praktyczną działalność człowieka, ale też ideałem dla niego nie jest przebóstwienie człowieka, lecz maksymalne jego uczłowieczenie. Autorefleksja jest najlepszym lekarstwem przeciwko zagubieniu się człowieka w zewnętrzności, jest ona najlepszą metodą odnalezienia się w świecie. Nie realizuje się jednak idei człowieczeństwa tylko aktywnością intelektualną skierowaną w głąb samego siebie, lecz również przez działalność praktyczną – podporządkowywanie sobie świata i działania dla dobra innych ludzi. Ideałem dla Trzciany nie jest ani silna jednostka oddana bez reszty życiu czynnemu, ani też wyizolowany ze społeczeństwa kontemplator, lecz człowiek łączący życie kontemplacyjne z życiem aktywnym. Poznanie kontemplacyjne jest aktywnym kształtowaniem samego siebie i przygotowuje jednostkę zarówno do bycia w świecie, jak i do życia wiecznego. Ono doskonali człowieka pod względem moralnym, a tym samym przygotowuje go do działania dla dobra innych i kształtuje jednostki "użyteczne dla Rzeczypospolitej"[26].

Renesansowo-optymistyczny sposób pojmowania człowieka niby w zwierciadle odbił się w *De natura ac dignitate hominis,* tym wielkim hymnie na cześć człowieka, najwspanialszego fenomenu wszechświata, istoty aktywnej i twórczej. Zwróciliśmy uwagę na związki łączące Trzcianę z florenckimi humanistami. Nie może jednak ujść naszej uwagi fakt, że między czasami Ficina i Pica a czasami, w których żył Arundinensis, narosły nowe doświadczenia, których wyrazicielem był Erazm z Rotterdamu. Metafizyczne dociekania nad naturą świata, człowieka i Boga występujące w *De natura ac dignitate hominis* są dość obce Erazmowi, łączą one Trzcianę z myślicielami włoskimi; natomiast proponowany przez Trzcianę typ religijności pozostaje pod wyraźnym wpływem Rotterdamczyka. Ideałem dla niego jest człowiek twórca kultury oraz istota o głębokiej pobożności wewnętrznej, chrześcijanin zmieniający oblicze świata oraz rozczytany w Piśmie świętym, Ojcach Kościoła i klasykach literatury starożytnej, miłujący pokój i wzmacniający miłość między ludźmi. Różnorodne motywy nauki o człowieku zostały zintegrowane w *De*

[26] Tamże, s. 285.

natura ac dignitate hominis, ponieważ dominuje nad nimi humanistyczna idea wszechstronnego rozwoju człowieka i pogodnej afirmacji życia: dążność do powszechnego braterstwa, które może zostać urzeczywistnione tylko wówczas, gdy postępowanie ludzi będzie godne istot rozumnych i wolnych.

2. Mikołaj Dłuski

W wieku XVI miało miejsce wydarzenie, które należy uznać za bardzo istotne dla całego stulecia – reformacja. Spowodowała ona głęboką zmianę w dziejach Europy, jej wpływ widoczny jest we wszystkich dziedzinach życia i kultury, zmieniła gruntownie renesansowy sposób myślenia nie tylko w dziedzinie religii, lecz także filozofii, szczególnie zaś filozofii człowieka. Pod wpływem reformatorów coraz częściej pojawiają się następujące pytania: Czy ukazywanie wspaniałości i godności człowieka nie jest wyrazem ludzkiej pychy? Czy nie należy przede wszystkim mówić o nędzy ludzkiej kondycji?

Luter często powołuje się na św. Augustyna. Jednakże stanowisko jego zdecydowanie się różni do postawy autora *Wyznań*. W twórczości św. Augustyna brak jest owego bezwzględnego potępiania skażonej grzechem pierworodnym natury ludzkiej, które ciągle się pojawia na kartach pism niemieckiego reformatora. "Upadła natura – zdaniem E. Gilsona – jest w oczach św. Augustyna tak piękna, tak dobra, tak wielka, iż nie waha się on powiedzieć, że gdyby Bóg stworzył ją taką, jaka pozostała po grzechu, byłaby jeszcze dostatecznie piękna, ażeby świadczyć o nieskończonej mądrości swego Stwórcy"[27]. Stąd też jeden z istotnych aspektów autentycznego augustynizmu można określić mianem "pochwały upadłej natury". Przede wszystkim zaś dobra i wspaniała jest natura ludzkiego umysłu. W poglądach Lutra występuje radykalne zaprzeczenie tej postawy. Należy jednak podkreślić, że przedmiotem luterańskiej negacji nie jest natura ludzka jako taka, lecz religijna wartość natury w stanie grzechu; ale w tym zakresie negacja ta jest bezwzględna[28]. Człowiek nie może współdziałać z Bogiem w dziele zbawienia; zbawienie dostępne mu jest niejako wbrew doczesności – *sola fide et sola gratia.* Luter nie zaprzeczał, że istnieje w człowieku naturalne światło rozumu, że człowiek zdolny jest do filozoficznego badania przyrody. Prawdziwy chrześcijanin wie jednak, że badania te nie mają żadnego istotnego znaczenia, że rozum jest całkowicie bezradny wobec tego, co jest jedynie ważne: Boga i zbawienia. Luter nie twierdzi, że grzech pierworodny pozbawił człowieka zdolności do wolnego wyboru. Człowiek może wybierać między różnymi czynnościami, ale zachowuje on

[27] E. G i l s o n, *Chrystianizm a filozofia,* tłum. A. Więckowski, Warszawa 1958, s. 11.

[28] Tamże, s. 13.

wolność woli wyłącznie w stosunku do tego, co jest poniżej niego, co nie dotyczy Boga i zbawienia. Wiedza i wola są dwoma przejawami tej samej natury ludzkiej i wskazują one na stan, w jakim znajduje się ta natura. Katastrofalne skutki grzechu pierworodnego sprawiają, że natura w żadnym wypadku nie może stanowić drogi do Boga, jest ona bowiem skażona i zła. Stąd wynika radykalna niemoc rozumu wobec prawd wiary.

Już na pierwszych stronach *Institutio Christianae religionis* Kalwin zaznacza, że nie ma właściwie takiej nauki, która nie mogłaby nam służyć pomocą w naszym dążeniu do Boga. Twory rozumu, rozważane same w sobie, mają pewną wartość. Dlatego też doskonalenie się w sztukach wyzwolonych nie jest czymś niewłaściwym, a nawet świadczy o tym, że w człowieku nie wygasło całkowicie światło Boże, mimo skażenia przez grzech pierworodny. "Skoro Ducha Bożego – pisze Kalwin – uznajemy za jedyne źródło prawdy, nie pogardzimy prawdą, gdziekolwiek się ona pojawi, gdyż ubliżylibyśmy wówczas Duchowi Bożemu. Albowiem kto pomiata darami Ducha, odpycha Go i bluźni Mu"[29]. Jednakże istota problemu polega na rygorystycznym rozróżnieniu między pojmowaniem rzeczy doczesnych i pojmowaniem rzeczy wiecznych. Skażony przez grzech pierworodny rozum ludzki jest całkowicie bezsilny tam, gdzie chodzi o Boga i życie wieczne. W tym względzie Kalwin jest równie stanowczy jak Luter[30].

Mikołaj Dłuski, gorliwy wyznawca kalwinizmu, napisał niewielki objętościowo utwór *Oratio de praestantia et excellentia humanae naturae*[31]. Mowa ta rozpoczyna się od wezwania słuchaczy do podjęcia trudu poznania samych siebie. Dłuski, podobnie jak Arundinensis, stwierdza powszechny upadek moralności. Przyczyną tego stanu rzeczy jest fakt, iż bardzo wielu ludzi nie troszczy się o poznanie siebie i "pogrąża w niepamięć godność i dostojeństwo własnej natury"[32]. Są to typowe *loci communes* szesnastowiecznego pisarstwa o godności człowieka.

Jeden z motywów, który pojawia się niemal u wszystkich renesansowych autorów piszących na temat godności człowieka, jest następujący: o wspaniałości człowieka świadczy jego budowa anatomiczna; człowiek, jako jedyny pośród bytów żyjących, chodzi po ziemi wyprostowany i może swymi oczyma oglądać gwiazdy

---

[29] Cyt. za: G i l s o n, tamże, s. 17.

[30] Tamże, s. 18.

[31] Mikołaj Dłuski urodził się ok. 1540 r. w rodzinie szlacheckiej związanej z kalwinizmem. W latach 1555-1560 studiował w Szwajcarii. Po powrocie do Polski w końcu 1560 r. napisał *Oratio de praestantia et excellentia humanae naturae,* która ukazała się drukiem w następnym roku. Zmarł w 1584 r. Por. L. S z c z u c k i, *Per la storia della fortuna del pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nel'500: Nicola Dłuski e la sua "Oratio",* "Rinascimento", 14(1974), s. 266-276; M. D ł u s k i, *Mowa o wzniosłości i wspaniałości natury ludzkiej,* tłum. Z. Brzostowska (wyd. cyt.), w: *700 Lat Myśli Polskiej. Filozofia i myśl społeczna...,* s. 434-443.

[32] M. D ł u s k i, *Mowa,* s. 437.

i niebo – miejsce swego pochodzenia i przeznaczenia[33]. Motyw ten, będący rozwinięciem maksymy przypisywanej Empedoklesowi, można odnaleźć u Platona i Cycerona, a przede wszystkim w kilku wersach *Metamorfoz* Owidiusza, które cytuje Dłuski[34]. Z tradycji klasycznej został on przejęty przez *Corpus hermeticum* i pisarzy chrześcijańskich pierwszych wieków. Francuscy autorzy XII w., a następnie włoscy humaniści XV w., posługiwali się nim bądź to by podkreślić znakomitość człowieka na ziemi, bądź też by wyakcentować niebiańskie pochodzenie i przeznaczenie bytu ludzkiego. W pierwszej połowie XVI w. pisarze francuscy wykorzystują go w celu ukazania człowieka jako badacza rzeczy wzniosłych oraz króla i pana wszystkiego, co znajduje się na ziemi. Około połowy XVI w. następuje znamienna reinterpretacja tego motywu. Zostaje on coraz ściślej powiązany z doktryną o nędzy kondycji ludzkiej. Jedni interpretatorzy podkreślają wyłącznie kontemplacyjne przeznaczenie człowieka oraz konieczność wyzbycia się wszelkich aspiracji ziemskich, inni zaś, szczególnie autorzy protestanccy, występują przeciwko tym, którzy akcentując wielkość i godność człowieka, sięgają po argumenty świadczące o zarozumiałości i pysze bytu ludzkiego.

W postępowaniu swym, zdaniem Dłuskiego, bardzo wielu ludzi nie respektuje własnej godności, dlatego też zachodzi pilna potrzeba uświadomienia im godności i wspaniałości natury ludzkiej. Czy jednak istnieje potrzeba pisania na temat godności człowieka, zastanawia się autor *Mowy,* skoro został już napisany znakomity utwór na ten temat przez G. Pica della Mirandolę (*De hominis dignitate*)? Otóż dwie przyczyny skłoniły go do ponownego podjęcia tego tematu: "Po pierwsze, pragnę przedłożyć studiującej młodzieży swego rodzaju streszczenie i zarys mowy Pica na temat kondycji człowieka, po drugie, wyjawić, czy coś – jak to uważają pewni uczeni i pobożni mężowie – w jego mowie nie zasługuje na naganę"[35]. Dłuski nie zamierza wypowiadać się po prostu na temat godności człowieka, lecz – jak sam zaznacza – na temat "prawdziwej godności człowieka". Postawa ta zakłada krytyczne ustosunkowanie się do poglądów autora *De hominis dignitate.*

W jaki sposób młody szlachcic polski, wykształcony na kalwińskim uniwersytecie w Bazylei, przedstawił treść programowego utworu jednego z czołowych humanistów włoskich? Co z utworu tego wydobył, a co pominął? Jakie poglądy ocenił krytycznie? Zagadnienia te są bardzo interesujące z punktu widzenia renesansowych dziejów pojęcia godności człowieka.

---

[33] Por. L. S o z z i, *La "dignitas hominis" dans la littérature française de la Renaissance,* w: *Humanism in France,* Manchester 1970, s. 179-198.

[34] M. D ł u s k i, *Mowa,* s. 437.

[35] Tamże, s. 438.

Problem przysługującej człowiekowi godności wymaga, zdaniem Dłuskiego, podjęcia dwóch kwestii, po pierwsze, samego faktu niezwykłego dzieła stworzenia człowieka, po drugie, drogi prowadzącej człowieka do stanu pełnej szczęśliwości[36]. Pierwszą z tych kwestii rozwija Dłuski na podstawie selektywnie wybranych motywów z utworu Pica, naświetlając je elementami teologii kalwińskiej. Kwestia druga w swej zasadniczej części jest polemiką z poglądami głoszonymi przez Pica.

Bóg, według Dłuskiego, stworzył świat materialny z niczego, dając w ten sposób świadectwo swej mądrości, mocy i dobroci (są to te przymioty Stwórcy, które zostały wyakcentowane przez Kalwina); stworzył go nie ze względu na człowieka, lecz ze względu na samego siebie, zgodnie z jedną z podstawowych zasad teologii kalwińskiej (*soli Deo gloria*). Nawiązując do utworu Pica, autor *Mowy* stwierdza, że świat materialny byłby niedoskonały, gdyby nie została także stworzona istota, która mogłaby świat ten poznać w sposób duchowy, a tym samym zwieńczyć twórcze dzieło Boga oraz odczytać Jego mądrość, moc i dobroć. Istotą tą jest człowiek, który ze względu na realizowanie takiego właśnie celu nazywany był przez dawnych mędrców "pośrednikiem między stworzeniami, spokrewnionym z bytami wyższymi, władcą bytów niższych, tłumaczem natury, węzłem małżeńskim świata"[37]. Rozwijając ten motyw, Dłuski sięga do bardzo popularnej w czasach renesansu, a wyłożonej przez Pica w *Heptaplusie,* doktryny o czterech szczeblach hierarchii bytów. Człowiek bytuje jak istoty nieorganiczne, żyje jak rośliny, poznaje zmysłowo jak zwierzęta oraz poznaje intelektualnie jak aniołowie i Bóg. Z tej racji starożytni mędrcy nazywali człowieka "mikrokosmosem", a Hermes Trismegistos "wielkim cudem". Pismo święte opisuje w sposób szczególny stworzenie człowieka: "stwórzmy człowieka na obraz i podobieństwo nasze" (Rdz 1, 26), którego to zaszczytu pozbawione są wszystkie inne stworzenia. Nic też dziwnego, że "Słowo [...] nie stało się ani aniołem, ani jakąś istotą żyjącą, ale człowiekiem"[38].

Dłuski wydobył z *De hominis dignitate* Pica te motywy, w których włoski humanista przedstawił stworzenie człowieka jako zwieńczenie twórczej działalności Boga, pominął zaś całkowicie te, w których człowiek ukazany został jako istota obdarzona wolnością w kształtowaniu samej siebie, jako byt pozbawiony ściśle określonej natury i w związku z tym zdolny do wolnego kształtowania własnego człowieczeństwa. Innymi słowy, pominął on te poglądy Pica, które decydują o specyfice i oryginalności myśli autora *De hominis dignitate,* wydobył natomiast te,

[36] Tamże, s. 439.

[37] Tamże.

[38] Tamże, s. 440.

które należą do najbardziej obiegowych motywów renesansowej literatury na temat godności człowieka.

Ostateczna konkluzja, do jakiej dochodzi Dłuski, streściwszy w tak swoisty sposób utwór Pica, jest następująca: "Wspaniałe te wypowiedzi odmalowują nam naturę i wzniosłość stanu człowieka; atoli uświetniony tyloma darami, po zjedzeniu śmiercionośnego owocu, wskutek knowań przebiegłego Potwora, został ich pozbawiony"[39]. A zatem wzniosłość i wspaniałość natury ludzkiej, o której mówi Pico, należy odnieść do pierwotnej kondycji człowieka, do stanu pierwotnej niewinności. Humaniści renesansowi nie negowali grzechu pierworodnego, lecz ogólnie biorąc nie zwracali nań większej uwagi. Luter i Kalwin podkreślili wagę grzechu pierworodnego oraz przyrodzoną skłonność człowieka do grzechu. Genewski reformator rozwijając postulat "poznania samego siebie", wskazuje, że poznanie to musi zostać odniesione do stanu natury ludzkiej zarówno z okresu przed upadkiem człowieka, jak i po upadku[40]. U podstaw grzechu pierworodnego znajdowała się pycha, chęć zrównania się w godności człowieka z Bogiem, próba uzurpowania sobie przez Adama i Ewę chwały należnej tylko Bogu. Dłuski ocenia poglądy Pica z perspektywy tej właśnie doktryny Kalwina.

Pico poszukiwał prawdy we wszystkich doktrynach filozoficznych i religijnych. Filozofię, zgodnie z tradycją platońsko-stoicką, dzielił na trzy części: etykę, dialektykę i fizykę. Części te są jednocześnie trzema stopniami wtajemniczenia w "Świątynię Filozofii"[41]. Etyka przynosi człowiekowi spokój duszy, niweluje pożądliwości; dialektyka uspokaja dręczony wątpliwościami umysł; fizyka – ściślej: filozofia przyrody – prowadzi człowieka, poprzez poznanie makro- i mikrokosmosu, do kontemplacji Stwórcy, dzięki niej człowiek upodabnia się do Boga, staje się "istotą boską", szczęśliwą i doskonałą. Wprawdzie Pico podkreśla niekiedy, że filozofia może nas tylko zbliżyć do celu, który możemy osiągnąć tylko na gruncie religii, to jednak wyakcentował on w religii jej charakter poznawczy, a nawet upatrywał jej istoty w wiedzy dotyczącej Boga i spraw boskich[42]. Proponowane przez Pica dochodzenie człowieka do stanu doskonałości poprzez etykę, dialektykę i filozofię przyrody jest, zdaniem Dłuskiego, "gromadzeniem węgla zamiast skarbu"[43].

[39] Tamże.

[40] Por. S. P i w k o, *Jan Kalwin: problem zła – zarys teodycei,* "Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej", 31(1986), s. 110.

[41] Por. M. Th. d'A l v e r n y, *Quelques aspects du symbolisme de la "Sapientia" chez les humanistes,* w: *Umanesimo e esoterismo,* Padova 1960, s. 325.

[42] Por. S. S w i e ż a w s k i, *Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku,* t. II: *Wiedza*, Warszawa 1974, s. 28.

[43] M. D ł u s k i, *Mowa,* s. 441.

W chrześcijaństwie godność człowieka pochodzi przede wszystkim stąd, że człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga, odkupiony i powołany do życia nadprzyrodzonego. Dla myślicieli pogańskich człowiek był wartością absolutną, natura ludzka nie potrzebowała żadnego usprawiedliwienia z zewnątrz. Renesansowi neoplatończycy, do których należał Pico, dążyli do uzgodnienia pogańskiej i chrześcijańskiej wizji człowieka. W myśli antycznej wyakcentowali to wszystko, co dało się jakoś zinterpretować w duchu chrześcijańskim, lecz w chrześcijaństwie osłabili to, co w jakiś sposób stawia opór naturze. Programowo niejako zacierali oni różnicę między tym, co nadnaturalne, i tym, co naturalne. Reformatorzy natomiast dążyli do klaryfikacji tego, co neoplatończycy ciągle mieszali, to znaczy do radykalnego oddzielenia porządku naturalnego od porządku nadprzyrodzonego. Istnieje specyficzny porządek wiary, do którego nie można anektować Hermesa Trismegistosa, Zoroastra, Platona, Arystotelesa lub Plotyna.

Filozofowie, zdaniem Dłuskiego, wprawdzie wiedzieli, że natura ludzka jest zła i skłonna do występku, lecz nie znali prawdziwej przyczyny tego stanu rzeczy. Dlatego też proponowali niewłaściwe środki zaradcze. Drogę do doskonałości człowieka upatrywali w filozofii, widząc w niej przewodniczkę życia ludzkiego. Istnieje tylko jedna droga, dzięki której człowiek może odzyskać stan pierwotnej doskonałości: "Ta droga to Chrystus, umiłowany syn Ojca, którego tylko nakazał On – przemówiwszy z niebios – słuchać. Wszak to Chrystus krwią swą przenajświętszą oczyścił z brudu grzechów tych, których mu Ojciec powierzył przed stworzeniem świata. Nie należy więc przypisywać tego dzieła śmiertelnym filozofom, bo to Chrystus przecie dzięki swemu zmartwychwstaniu wyjednał dla ludzi Ducha Świętego, którym oświeceni postępują stale na drodze doskonałości. W porównaniu z tym darem nie ma znaczenia dialektyka, nie liczy się fizyka czy metafizyka. [...] Największa zaiste chwała człowieka na tym polega, że Bóg tak go ukochał, iż nie oszczędził nawet swego jedynego Syna; że Chrystus tak go umiłował, że przyjął naturę sługi; że Duch Święty do tego stopnia go wywyższył, iż wybrał go sobie jako świątynię do zamieszkania"[44].

Filozof jako filozof nie jest w stanie sprostać zadaniu, do którego pretenduje, nie jest on bowiem w stanie poznać rzeczywistej kondycji, w jakiej znajduje się człowiek. Aby wyjaśnić życie ludzkie, należy się odwołać do wiedzy przewyższającej wszelkie poznanie naturalne. Rzeczywista sytuacja człowieka może zostać poznana tylko w świetle wiary. Dla człowieka żyjącego w stanie natury upadłej i odkupionej filozofia nie ma żadnej istotnej wartości. Dialektyka, fizyka i metafizyka, ściśle rzecz biorąc, nie należą w ogóle do chrześcijaństwa, ponieważ nie zbliżają one człowieka do Boga. To jedynie dzięki wierze człowiek osiąga poznanie prawdy o sobie, o swoim stworzeniu i przeznaczeniu, a także o swojej

[44] Tamże.

godności. Godność człowieka jest wartością z porządku wiary. Ostateczną racją tej godności jest Chrystus; to dzięki Wcieleniu i Zmartwychwstaniu natura ludzka została wyniesiona w swej wartości ponad wszystkie inne stworzenia.

Świadomość własnej godności, według Dłuskiego, winna iść w parze z przyjęciem na siebie obowiązku postępowania w sposób odpowiadający tej godności. W końcowym fragmencie swej mowy Dłuski podkreśla, że "obowiązkiem każdego z nas jest [...] wziąć ostateczny rozbrat ze światem oraz ponętami jego rozkoszy i ustawicznie do tego dążyć, iżby nakazom Pisma św. w pełni okazywać posłuszeństwo"[45]. Stanowisko jego nie jest jednak wyrazem skrajnego pesymizmu. Zachęca on młodzież do odbywania solidnych studiów humanistycznych, do należytego respektowania filozofii, podkreślając zarazem – zgodnie ze wskazaniami Kalwina – że należy rozgraniczyć teologię od wszystkich innych dyscyplin. To, co Arundinensis ściśle łączy, Dłuski radykalnie przeciwstawia.

3. Hannibal Rosseli

Hannibal Rosseli jest autorem komentarzy do pism hermetycznych, a ściślej do *Corpus hermeticum* i *Asclepiusa*[46]. Według traktatów *Corpus hermeticum* człowiek to przede wszystkim dusza rozumna (*nous, mens*). W całej tradycji platońskiej dusza jest pojmowana jako substancja niematerialna, niezmienna w swej istocie, prosta i nieśmiertelna. Przymioty duszy są także tymi, które przysługują ideom i Bogu. W traktacie pierwszym platońskie przymioty duszy ukazane zostały w formie mitu o narodzinach "Niebiańskiego Człowieka". Według traktatu trzynastego dusza jest cząstką substancji Boga, podobnie w traktacie czwartym, w którym umysł ludzki (*mens*) jest tą samą substancją, co Bóg (*Mens*). W traktacie dwunastym stosunek Boga do duszy został przedstawiony w formie porównania słońca do promieni słonecznych, dusza to Lumen Dei. Natomiast według *Asclepiusa* człowiek jest istotą podobną zarówno do Boga (dusza), jak i do świata (ciało). Jest on istotą częściowo boską i częściowo ziemską, pośrednią między zwierzętami i Bogiem.

---

[45] Tamże, s. 442.

[46] Hannibal Rosseli (bernardyn) urodził się w 1525 r. w Gimiliano (Kalabria). Studiował filozofię w Neapolu, a teologię w Lovanium. W latach 1571-1581 był lektorem w klasztorze bernardynów w Mons Sanctus, położonym blisko Todi (Umbria), tam też napisał komentarze do pism przypisywanych Hermesowi Trismegistosowi. W 1581 r. przybył do Krakowa, gdzie także pełnił funkcję lektora w klasztorze bernardynów oraz wykładał na wydziale teologicznym Uniwersytetu Krakowskiego. Zmarł w 1593 r. w Krakowie. Przez *Komentarz* będziemy rozumieli następujące pisma Rosselego: *Pymander Mercurii Trismegisti cum commento F. Hannibalis Rosseli Calabri,* t. I, Cracoviae 1585; t. III, 1586; t. IV, 1584 (sic!); t. V, 1586; t. VI *Asclepius Mercurii Trismegisti cum commento...,* Cracoviae 1590 (dzieła te oznaczam dalej skrótem Kom., oznaczając cyfrą rzymską tom, a arabską stronę). Por. J. Czerkawski, *Hannibala Rosselego koncepcja "pia philosophia",* "Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej", 15(1969), s. 107-124.

Połączenie w człowieku tego, co ziemskie, i tego, co boskie, sprawia, że "człowiek jest wszystkim". Jest on "wielkim cudem", "ziemskim bogiem" i "może stać się tym, czym zechce". Człowiek może także zaszczepiać moce boskie posągom i za ich pomocą oddziaływać na ludzi oraz przewidywać przyszłość.

Pisma hermetyczne podają dwie nie dające się ze sobą uzgodnić koncepcje świata, człowieka i Boga. Według pierwszej z tych koncepcji, nazywanej optymistyczną, świat jest przeniknięty boskością, jest on przejawem samego Boga. Stąd też przez odpowiednie poznanie świata człowiek może poznać Boga i w ten sposób stać się istotą boską, doskonałą. Według natomiast drugiej z tych koncepcji, nazywanej pesymistyczną, świat jest z istoty swej zły, nie jest on dziełem Boga, w każdym razie pierwszego Boga, ponieważ ten pierwszy Bóg jest nieskończenie odległy od materii. Można więc osiągnąć Boga stroniąc od materii, poprzez praktyki kultowo-magiczne[47]. Lecz w obydwu tych koncepcjach dusza ludzka uważana jest za istotę boską i wybawieniem dla niej jest uwolnienie się od wszelkich związków ze światem materialnym. "O, Asklepiusie, jak wielkim cudem jest człowiek, istota godna czci i szacunku. Uczestniczy on bowiem w naturze boskiej, jak gdyby sam był Bogiem; spokrewniony jest z pokoleniem demonów i wie, że ma ten sam co oni początek, pogardza ludzką częścią swej natury, nadzieję pokładając w boskości pozostałej części"[48]. Dusza ludzka należy do tego samego rodzaju bytów co demony astralne. Po połączeniu się z ciałem zaczyna podlegać gwiazdom, może jednak wyzwolić się spod ich władzy poprzez hermetyczne praktyki religijne i w ten sposób odzyskać swą pierwotną boskość. W zawartym w pierwszym traktacie *Corpus hermeticum* opisie powstawania świata Demiurg najpierw ukształtował "Siedmiu Rządców" świata zmysłowego, a następnie człowieka. Dusza ludzka jest odbiciem boskiego umysłu i zawiera w sobie wszystkie moce tych Rządców. Po połączeniu się z ciałem umysł ludzki nie traci boskości; boskość ta pozostaje jednak utajona i może zostać odzyskana przez praktyki kultowe. Rosseli nie zaleca oczywiście takich praktyk. Był on chrześcijaninem i starał się uzgodnić naukę Hermesa Trismegistosa z doktryną chrześcijańską. Nie proponuje on także nawiązywania tajemnych kontaktów z demonami tak, jak to czynili Agrippa z Nethesheim, Johannes Trithemius, Giordano Bruno czy John Dee[49]. Proponuje natomiast uprawianie filozofii, które ma na celu doprowadzenie duszy do stanu doskonałości i szczęścia.

Punktem wyjścia Rosselego w dociekaniach nad człowiekiem jest umiejscowienie bytu ludzkiego w hierarchicznej strukturze wszechświata. Człowiek skupia

---

[47] Por. A. J. F e s t u g i è r e, *Hermétisme et mystique paienne,* Paris 1967, s. 38-50; F. A. Y a t e s, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition,* London 1964, s. 15-32.

[48] Cyt. za F. A. Y a t e s, *Sztuka pamięci,* tłum. W. Radwański, Warszawa 1977, s. 54.

[49] Tamże, s. 211.

w sobie doskonałości wszystkich szczebli w hierarchii bytów: bytuje jak istoty nieorganiczne, żyje jak rośliny, poznaje zmysłowo jak zwierzęta oraz poznaje intelektualnie jak duchy czyste i Bóg[50]. Dlatego też słusznie stwierdza Asclepius, że *homo est omnia, omnis creatura est homo* bądź też *totus mundus in homine*, innymi słowy człowiek jest mikrokosmosem[51]. Można go także nazwać "węzłem świata", jest on bowiem istotą łączącą w sobie cztery szczeble hierarchii bytów. Nie znaczy to jednak, że człowiek ma cztery różne natury. Dzięki uczestnictwu w trzech pierwszych szczeblach bytu jest on obrazem świata, ma naturę cielesną i śmiertelną. Uczestnictwo w czwartym szczeblu sprawia, że człowiek jest obrazem Boga, ma naturę boską, nieśmiertelną.

Jaki zachodzi związek między tymi dwiema naturami konstytuującymi byt ludzki? "Te dwie natury – stwierdza Rosseli – tworzą jednego człowieka, i to nie w ten sposób, jak gdyby był on złożony z duszy i odzieży, lecz w sposób substancjalny"[52]. Uzasadniając ontyczną jedność bytu ludzkiego, Rosseli korzysta z koncepcji wypracowanej przez Alberta Wielkiego. Dusza ujęta sama w sobie jest substancją duchową, prostą i nieśmiertelną, ujęta natomiast w relacji do ożywianego przez nią ciała stanowi jego formę. Pod wpływem zaś poglądów św. Tomasza opowiada się zdecydowanie za teorią, w myśl której człowieka konstytuuje wyłącznie jedna forma; formą tą jest dusza rozumna, dzięki której byt ludzki otrzymuje *esse*[53]. Tę swoiście Tomaszową naukę o strukturze ontycznej człowieka przypisuje Rosseli Hermesowi, podkreślając, że Trismegistos odróżnia "człowieka niższego" od "człowieka wyższego". Człowiek niższy to dusza pełniąca funkcje formy substancjalnej ciała; człowieka tego dobrze scharakteryzował Arystoteles. Człowiek wyższy natomiast to ta sama dusza pełniąca funkcje właściwe umysłowi; tego zaś człowieka zgodnie z nauką Hermesa przedstawił Platon i platonicy[54].

Jednym z najbardziej podstawowych pojęć filozofii Rosselego jest pojęcie *mens.* Pomijając zawiłą historię sposobu rozumienia tego pojęcia i jego relacji do *animus* oraz *anima,* należy stwierdzić, że wokół tego właśnie pojęcia koncentrowały się zasadnicze dyskusje antropologiczne w XV i XVI w. Dyskusje te dotyczyły, po pierwsze, tego, czy *mens* człowieka jest częścią boskiego *Mens,* czy też jest on substancją różną od Boga, oraz, po drugie, czy istnieje jeden wspólny dla wszystkich ludzi *mens*, czy też każdy człowiek ma własny, indywidualny *mens.* Odnośnie do pierwszego punktu sporu należy zacytować dwa teksty hermetyczne:

[50] *Kom.,* VI, 80.
[51] *Kom.,* I, 237; III, 2-14; V, 626-638; VI, 80-86.
[52] *Kom.,* VI, 279.
[53] *Kom.,* VI, 70.
[54] *Kom.,* VI, 3-11.

Deus mens non est, at vero ut sit mens causa est[55]; *Deus in hominibus est mens, in irrationabilibus est natura*[56]. Pierwszy z tych tekstów wyraża poglądy typowe dla tendencji pesymistycznej, została w nim podkreślona transcendencja Boga, drugi – tendencji optymistycznej (panteistycznej). Rosseli często określa duszę jako *pars Dei* lub *lumen Dei,* nie zawsze wyjaśniając znaczenie tych terminów; stąd zachodzi niebezpieczeństwo błędnego rozumienia tej części jego poglądów. Podejmując wprost zagadnienie stosunku duszy rozumnej do Boga, stwierdza on: "Dusza rozumna nie jest utworzona z substancji Boga, lecz jest ona sąsiadką (*vicina*) substancji Boga. Jest ona czymś niewidzialnym, zarządza ciałem, porusza członkami, kieruje zmysłami i poznaje intelektualnie. Rzeczywiście, jeżeli dusza ludzka jest w możności do poznania intelektualnego, a wiedzę nabywa od rzeczy zewnętrznych, Bóg natomiast jest aktem czystym i wiedzę posiada sam z siebie, to nie może dusza być częścią substancji Boga. Jeżeli dusza rozumna byłaby częścią substancji Boga, to Bóg posiadałby części i nie byłby bytem prostym, lecz złożonym. Jeżeli zaś dusza byłaby utworzona z całej substancji Boga, to byłaby nieśmiertelnym, wiecznym, wszechmocnym Bogiem, co jest absurdalne"[57]. Z tego jasno wynika, zdaniem Rosselego, że Hermes określa duszę jako "część Boga" w znaczeniu przenośnym, by podkreślić, że dusza jest istotą Boską, to znaczy substancją duchową i nieśmiertelną.

Pozostaje jeszcze do rozważenia drugi istotny problem dotyczący statusu ontycznego duszy ludzkiej: czy wszystkim ludziom przysługuje jedna wspólna dusza rozumna – jak twierdził Awerroes – czy też każdy człowiek ma własną duszę rozumną? W kontekście tego zagadnienia należy zacytować dwa teksty z *Asclepiusa. Homo mortalis sit, immortalis humanitas*[58]. Rosseli całkowicie pomija ten tekst, którego wymowa doktrynalna zbieżna jest z poglądami awerroistów, szeroko zaś komentuje następujący tekst: *Mundus unus, anima una, Deus unus.* Dostrzega zbieżności zawartych w tym tekście poglądów z nauką Awerroesa, powołując się jednak na inne teksty hermetyczne dowodzi, że Trismegistos wypowiada się tu na temat duszy świata (*anima mundi*), a nie duszy człowieka[59].

Podejmując szeroką dyskusję ze stanowiskiem awerroistycznym, Rosseli korzysta z poglądów wyłożonych przez św. Tomasza w traktacie *De unitate intellectus contra averroistas.* W traktacie tym św. Tomasz, a za nim Rosseli, odwołuje się do bezpośredniego doświadczenia naszej własnej aktywności poznawczej. Nie tylko poznajemy przedmioty tej aktywności, lecz także samą tę aktywność, i ujmujemy

---

[55] *Mercurii Trismegisti Pymander,* Basileae 1532, s. 9.

[56] Tamże, s. 37.

[57] *Kom.,* VI, 50-51; por. VI, 280-281.

[58] *Mercurii Trismegisti,* op. cit., s. 154.

[59] *Kom.,* VI, 53-54.

siebie jako jej zasadę. Nasza obecność dla nas samych i w świecie – źródle naszego życia poznawczego – jest zarazem cielesna i duchowa. Akty myślenia zawierają w sobie pewien moment transcendencji, przynależą jednak do każdego indywidualnego człowieka. Każdy człowiek jest zasadą własnej aktywności poznawczej, a zatem każdy musi mieć władzę zdolną do wykonywania tej czynności. Skoro zaś aktywność ta jest duchowa, to z konieczności każdy człowiek ma zasadę – z tego samego porządku ontycznego – która jest podstawą jego aktów myślenia. Zasadą tą jest intelekt, który jest jedną z władz duszy. Człowiek jest substancjalną jednością złożoną z ducha i materii, jednoczy w sobie dwie różne kategorie rzeczywistości. Jeden Bóg w trzech Osobach – podkreśla Rosseli – chcąc dać świadectwo swej troistości, stworzył trzy rodzaje bytów: 1) anioły, które są formami duchowymi wolnymi od połączenia z materią; 2) rzeczy całkowicie materialne; 3) ludzi, którzy są złożeni z duszy i ciała, czyli są stworzeniami częściowo boskimi i częściowo ziemskimi[60].

"Człowiek – stwierdza Rosseli – to wielki cud, ponieważ jest śmiertelnym bogiem na ziemi, jak mówi Hermes w *Pymandrze,* Bóg zaś w niebie jest nieśmiertelnym człowiekiem. Jest on zatem istotą pośrednią między tym, co zwierzęce, i tym, co boskie, i może stać się tym, czym zechce. Zwierzęta nie są takie, od urodzenia zmierzają ku jednemu celowi, który wyznaczyła im natura. Aniołowie natomiast wnet po ich stworzeniu pokochali to, co zawsze kochać będą. Tylko człowiek otrzymał od Boga wszelkiego rodzaju zarodki życia, dzięki czemu to, co w sobie udoskonali, tego naturę nabywa i podobieństwo otrzymuje"[61]. Tą parafrazą poglądów G. Pica della Mirandoli z *De hominis dignitate* przechodzi Rosseli od stwierdzenia "człowiek jest wszystkim" do stwierdzenia "człowiek może być wszystkim". Wolność w kształtowaniu własnej natury jest tą cechą bytu ludzkiego, która wyróżnia ten byt spośród wszystkich innych stworzeń, a zarazem stanowi podstawę ludzkiej godności. Człowiek jest bytem spotencjalizowanym, jest wszystkim w formie zalążkowej, nie wykończonej, ma natomiast możliwość aktualizacji własnej natury i dzięki tej możliwości jest on twórcą samego siebie. Tezę "człowiek może stać się wszystkim" sprowadza ostatecznie Rosseli do dwóch zasadniczych możliwości: człowiek może stać się zwierzęciem lub istotą boską. Ukształtowanie przez człowieka swej natury na podobieństwo natury zwierzęcej, poprzez wykonywanie czynności charakterystycznych dla tego szczebla w hierarchii bytów, jest degeneracją człowieczeństwa człowieka; upodobnienie się do Boga oznacza natomiast realizację ideału człowieczeństwa.

Naukę o godności człowieka, inspirując się poglądami Pica, opiera Rosseli zarówno na tekstach hermetycznych, jak i na słynnym tekście biblijnym mówiącym

[60] *Kom.,* VI, 52.

[61] *Kom.,* VI, 12; por. VI, 79; III, 2.

o człowieku jako obrazie i podobieństwie Boga. Ujęcie człowieka jako obrazu Boga w sposób zupełnie naturalny stało się czymś wspólnym dla różnych doktryn chrześcijańskich. Rozbieżności między tymi doktrynami ujawniły się z chwilą precyzowania, na czym polega ów obraz Boży. Jednak i w tym względzie panowała pewna jednomyślność: obrazem Bożym w człowieku jest to, co jest najdoskonalsze. Ostateczną linią graniczną między różnymi doktrynami było uznanie za element najdoskonalszy w człowieku bądź rozumu, bądź też woli[62]. "Rozum – pisze Rosseli – jest najwyższym znakiem godności naszej natury. Człowiek dzięki rozumowi tworzy społeczeństwa, pływa po morzach, uprawia ziemię, wynajduje niezliczone umiejętności, różni się od zwierząt, a co jest najważniejsze i pierwsze, poznaje swego Stwórcę – Boga. Dzięki rozumowi człowiek nabywa cnót oraz rozpoznaje, co jest dobre, a co złe. Cóż za wspaniały i zbawienny dar! O nieśmiertelny i czcigodny rozumie! Ty jedyny wielbisz Boga, otrzymujesz objawienia, poznajesz to, co ciemne i nie dające się wypowiedzieć. Dzięki tobie ziemia, dzięki tobie niebo, dzięki tobie słońce i gwiazdy, obroty księżyca, przemiany i następstwa czasów. O czcigodny i święty rozumie! Dla ciebie drzewa i cały świat zwierząt. Do ciebie mówią prorocy i apostołowie"[63]. W tym hymnie pochwalnym na cześć ludzkiego rozumu zawarł Rosseli wiele wątków typowych dla renesansowej literatury na temat godności człowieka; są to *loci communes* wydobyte z literatury starożytnej i patrystycznej, z którymi spotkaliśmy się już w utworze Jana z Trzciany. Zgodnie z tą tradycją podkreśla on, że człowiek został stworzony na obraz Boga, by był zastępcą Stwórcy na ziemi, by panował nad wszystkimi stworzeniami jako jedyny prawowity *rex mundi.* Rosseli sławi także człowieka jak twórcę i odkrywcę, jak tego, który odnajduje nowe wyspy, buduje domy i zakłada miasta, i w ten sposób doskonali świat. Jednakże wszystkie te motywy godności człowieka uznaje ostatecznie za drugorzędne wobec możliwości poznania przez człowieka Boga.

"Człowiek – stwierdza Rosseli za Hermesem Trismegistosem – jest istotą godną uwielbienia i czci"[64]. Streszczając dość rozwlekłe i pełne egzaltacji wywody komentatora pism hermetycznych na temat tego tekstu, można krótko stwierdzić: człowiek jest istotą zupełnie wyjątkową, ponieważ może dojść do poznania Boga; może zaś poznać Boga, ponieważ ma rozum. Władzą poznawczą charakterystyczną dla człowieka i jemu tylko właściwą – odróżniającą go zarówno od istot niższych w hierarchii bytów, jak i wyższych – jest rozum. "Zasadniczą funkcją rozumu – pisze Rosseli – jest dyskursywne poznanie i dociekanie przyczyn bytów. I rzeczywiście nie ma niczego, nie mówię nawet w człowieku, lecz w całym niebie

[62] Por. E. G i l s o n, *Duch filozofii średniowiecznej,* tłum. J. Rybałt, Warszawa 1958, s. 112.

[63] *Kom.,* VI, 365.

[64] *Kom.,* VI, 37.

i na całej ziemi, bardziej boskiego od rozumu. Rozum, gdy wzmacnia się i staje się doskonały, słusznie bywa nazywany mądrością, która jest wszystkiego panią i królową"[65]. Mądrość nie jest najwyższą cnotą moralną, praktyczną umiejętnością postępowania w sprawach życiowych; mądrość jest wiedzą nadbudowaną na poznaniu rozumowym, jest ona inteligencją, to znaczy kontemplacją Boga. Umysł nasz obdarzony jest mocą przemiany rozumowej wiedzy o świecie w poznanie Boga, które jest mądrością.

Zgodnie z głównymi nurtami myśli greckiej Rosseli uważa aktywność poznawczą za najbardziej godną człowieka. Poznawanie jest najdoskonalszym przejawem aktywności bytu ludzkiego. Życie w pełnym tego słowa znaczeniu ludzkie to życie intelektualne, to poznawanie. Pogląd ten łączy on ściśle z tezą przyjmowaną *implicite* w hermetyzmie i neoplatonizmie, w myśl której sposób poznania decyduje o sposobie bycia. W procesie poznania nie chodzi o proste uzgodnienie intelektu z rzeczą poznawaną, lecz o doskonalenie się bytu poznającego; aktywność poznawcza ma na celu ontyczną transformację poznającego.

Mimo licznych wahań i niekonsekwencji Rosseli stoi na stanowisku genetycznego empiryzmu. Dzięki ciału wyposażonemu w organy zmysłowe dusza jest duchem istniejącym w świecie rzeczy materialnych. Kontakt z tym światem jest podstawą wszelkiej aktywności poznawczej człowieka. Dusza rozumna, ze względu na swój status ontyczny, może dokonywać aktów poznawczych bądź to na płaszczyźnie poznania zmysłowego, bądź też czysto duchowego. Sposób istnienia bytu ludzkiego uzależniony jest od sposobu jego poznania. Jeżeli człowiek ogranicza swe możliwości poznawcze do poznawania wyłącznie świata materialnego, to żyje życiem zwierzęcym, kształtuje swą naturę na poziomie natury zwierzęcej. Ma on jednak moc wzniesienia się od poznania rzeczy materialnych do poznania przyczyny tych rzeczy – Boga – oraz istniejących w Bogu idei rzeczy (tożsamych z Bogiem). W Bogu istnieje archetyp świata materialnego, w archetypie tym rzeczy istnieją na sposób boski, czyli o wiele doskonalej niż same w sobie. Umysł ludzki poznając boskie idee, ujmuje świat z perspektywy Boga, a tym samym upodabnia się do Boga, staje się istotą boską, osiąga najwyższy stopień doskonałości i szczęścia[66]. Na płaszczyźnie poznania zmysłowego człowiek jest cząstką świata materialnego, natomiast na płaszczyźnie poznania czysto intelektualnego jest on cząstką świata duchowego. Proces separacji duszy od ciała jest paralelny do procesu spirytualizacji przedmiotu poznania. Dusza poznając Boga jako przyczynę świata nabywa doskonałości poznawanego przedmiotu, wyzwala się od wszelkich wpływów materialnych (*sapiens dominatur astris*)[67], wstępuje na wyższy stopień

[65] *Kom.,* VI, 364.
[66] *Kom.,* III, 3-13; VI, 52-55.
[67] *Kom.,* VI, 11

bytu. "*Magnum miraculum* – stwierdza Rosseli za Hermesem – *est homo, animal adorandum et honorandum, hoc in naturam Dei transit, quasi ipse sit Deus*"[68]. W ten sposób wszelka ułomność bytu ludzkiego zostaje ostatecznie przezwyciężona, urzeczywistnia się tęsknota za doskonałym człowiekiem, to znaczy za ubóstwieniem natury ludzkiej. I ta właśnie możliwość ubóstwienia natury ludzkiej jest, zdaniem Rosselego, najwspanialszym wyrazem godności człowieka.

Rosseli pozostaje pod wpływem optymistycznej tendencji pism hermetycznych – poszerzonej o pewne elementy filozofii neoplatońskiej, w myśl której człowiek jest zdolny do rekonstrukcji pierwotnej jedności świata. Rekonstrukcja ta wymaga odtworzenia kosmicznego scenariusza. Mędrzec wie, że na początku wszystko było jednością, czyli Bogiem. Jedność ta powołała najpierw do istnienia względną wielość (świat duchów czystych), a następnie wielość rzeczy świata materialnego. Zwieńczeniem procesu przechodzenia jedności w wielość jest człowiek – byt materialno-duchowy. Dzięki człowiekowi cały proces kosmiczny może zatoczyć koło, przejść od wielości świata materialnego do pierwotnej jedności świata duchowego. Wszystko, co względne, musi ostatecznie zostać przezwyciężone, powrócić do swego źródła i ostatecznego celu. Mędrzec jest według Rosselego "Hymenajosem uszlachetniającym wszystkie stworzenia, łącząc je z ich źródłem – Jednością"[69]. Jest on kresem ruchu kołowego wszechświata, to dzięki niemu następuje restauracja pierwotna jedności świata, która sprawia, iż staje się on istotą boską. Proces ten został bardzo plastycznie i enigmatycznie opisany w pierwszym traktacie *Corpus hermeticum,* natomiast w sposób wprawdzie mniej erudycyjny niż w *Komentarzu*, ale za to bardziej finezyjny i spekulatywny w twórczości G. Pica della Mirandoli, która stanowiła jedno ze źródeł poglądów Rosselego na temat godności człowieka[70].

---

[68] *Kom.,* VI, 34.

[69] *Kom.,* VI, 3.

[70] Por. E. G a r i n, *Filozofia odrodzenia we Włoszech,* tłum. K. Żaboklicki, Warszawa 1969, s. 86; G. S a i t t a, *Il pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimento,* t. I, Firenze 1961, s. 475-519.

* * *

Rozmiłowany w medytacjach filozoficznych król Alfons Aragoński – według zapewnień kronikarza Wespazjana da Basticci – miał nakłonić Bartolomea Fazia (1400–1457) do napisania rozprawy o przeznaczeniu człowieka. Odpowiedzią na życzenie monarchy był utwór *De exellentia ac praestantia hominis,* w którym Fazio wyeksponował problem godności człowieka. Sam autor podaje odmienną wersję genezy tego dzieła: miało ono być realizacją zamierzeń papieża Innocentego III. Diakon Lotariusz – późniejszy papież Innocenty III – napisał słynny traktat *De contemptu mundi sive de miseria conditionis humanae.* W traktacie tym został nakreślony program pogardy dla świata oraz ukazana z niezwykłą pasją nędza ludzkiej kondycji. Jednakże po tej lekcji pokory Lotariusz zamierzał napisać utwór na temat godności człowieka, którego to utworu najprawdopodobniej nie napisał. W dwa i pół wieku później fakt ten usprawiedliwia Fazio wielością zajęć Innocentego III. *De excelentia ac praestantia hominis* – według jego własnych zapewnień – ma być realizacją zamierzeń papieża. Natomiast Wespazjan da Basticci twierdzi, że utwór Fazia nie zyskał uznania Alfonsa Aragońskiego i król zwrócił się do Giannozza Manettiego (1396–1458) z nurtującymi go problemami. Odpowiedź na egzystencjalne niepokoje władcy humanista florencki przedstawił w czterech obszernych księgach dzieła *De dignitate et excellentia hominis.* Ostatnia z ksiąg została poświęcona polemice z naczelnymi tezami traktatu Lotariusza.

W szerokiej popularyzacji tematu-hasła *dignitas hominis* najznakomitsza rola przypadła *Mowie* G. Pica della Mirandoli. Mowa ta była pomyślana jako wprowadzenie do planowanego przez jej autora na rok 1487 międzynarodowego zjazdu filozofów i teologów reprezentujących różne szkoły myślenia i różne religie. Od pierwszego z dwu podjętych przez Pica tematów otrzymała ona z początkiem XVI w. tytuł *De hominis dignitate*[71].

W literaturze renesansowej, zajmującej się człowiekiem od strony przysługującego mu stopnia doskonałości, podawane są różnorodne filozoficzne i teologiczne racje godności człowieka. Racje filozoficzne dadzą się sprowadzić do pięciu najczęściej wymienianych: 1) przysługujące człowiekowi centralne miejsce we wszechświecie, 2) pogłębione rozumienie człowieka jako mikrokosmosu, 3) wyróżniające człowieka uzdolnienia twórcze, 4) radykalna wolność samostanowienia, 5) nieśmiertelność duszy. Najczęściej zaś wymieniane racje teologiczne to: 1) stworzenie człowieka na obraz i podobieństwo Boga, 2) Wcielenie, 3) Odkupienie, 4) zmartwychwstanie ciał, 5) przeznaczenie człowieka do życia wiecznego[72].

---

[71] Por. G a r i n, *Filozofia odrodzenia,* s. 146.

[72] Por. S w i e ż a w s k i, *Dzieje,* t. VI, s. 185-204.

Jan z Trzciany uwzględnia wszystkie te filozoficzne i teologiczne racje godności człowieka. W sposób szczególny zaś podkreśla centralną pozycję człowieka we wszechświecie i jego twórcze uzdolnienia oraz Odkupienie i przeznaczenie do życia w królestwie niebieskim; wolność natomiast pojmuje zasadniczo na płaszczyźnie *liberum arbitrium,* a o mikrokosmicznej teorii człowieka wyłącznie wspomina. W *De natura ac dignitate hominis* szuka on odpowiedzi na kilka podstawowych i ściśle ze sobą związanych pytań: Jak należy postępować, aby nie zagubić w życiu tego, co stanowi o naszym człowieczeństwie? Jak uczynić nasze życie godnym człowieka myślącego i odpowiedzialnego? Jak przeżyć życie twórczo? Nie są to oczywiście pytania nowe w czasach życia i twórczości Jana z Trzciany, bo jest to wycinek "odwiecznych problemów" ludzkości. Wiemy jednak, że nie ma wiecznych odpowiedzi na odwieczne pytania, że każda generacja winna podjąć trud przedstawienia własnych propozycji. W świetle przeprowadzonych analiz Arundinensis jawi się nam jako humanista chrześcijański połowy XVI w. obdarzony dużą wrażliwością na aktualną problematykę filozoficzną i teologiczną. W jego poglądach dominuje troska o wszechstronny rozwój człowieka, o wyzwolenie potencjału duchowego, dzięki któremu człowiek może urzeczywistnić swoje człowieczeństwo; poglądy te przenika głębokie zakorzenienie w chrześcijańskim, a zarazem autentycznie humanistycznym porządku wartości.

M. Dłuski dokonuje, pod wpływem nauki Kalwina, znamiennej korekty renesansowych koncepcji godności człowieka. Celem jego *Mowy o wzniosłości i wspaniałości natury ludzkiej* nie jest bynajmniej popularyzacja poglądów Pica zawartych w *De hominis dignitate,* lecz ich krytyczna ocena. Krytykę tę można także odnieść do poglądów Rosselego. Komentator pism hermetycznych pozostaje zasadniczo na płaszczyźnie dociekań filozoficznych, dlatego też nie uwzględnia teologicznych racji godności człowieka. Opierając się na hermetyzmie i neoplatonizmie oraz korzystając z poglądów Pica, wyakcentował on przede wszystkim centralne miejsce człowieka we wszechświecie oraz wolność człowieka w kształtowaniu własnej natury. Byt ludzki zawiera w sobie pewien element, dzięki któremu transcenduje świat natury i pozostaje we wspólnocie ze światem boskim. Elementem tym jest rozum, będący najszlachetniejszą władzą duszy ludzkiej; on właśnie stanowi podstawę godności człowieka. Godność jest człowiekowi zarówno dana, jak i zadana; ostatecznie chodzi o to, by człowiek poprzez racjonalne poznanie świata uszlachetnił go, wzniósł do królestwa ducha i dzięki temu się przebóstwił, stał się istotą szczęśliwą i doskonałą.

Ta typowo hermetyczna apoteoza człowieka i jego możliwości poznawczych staje się przedmiotem krytycznej oceny Dłuskiego. Zgodnie ze swym kalwińskim stanowiskiem podkreśla on zgubne dla człowieka skutki grzechu pierworodnego. Wprawdzie Pico zaznacza, że człowiek w stanie grzechu pierworodnego może pełnić funkcję "węzła świata" wyłącznie poprzez Chrystusa, ale motyw ten nie

został przez niego ani wyakcentowany, ani rozwinięty[73]. Przede wszystkim zaś włoski humanista – podobnie jak Manetti i Trzciana – nie odnosi filozoficznych racji godności człowieka do stanu sprzed grzechu pierworodnego, co czyni Dłuski. Wszelkie racje wspaniałości i godności człowieka w jego obecnym stanie sprowadza on do racji teologicznych (Wcielenie, oświecenie przez Ducha Świętego). Dlatego też Dłuski nie należy do renesansowej tradycji w sposobie ujmowania godności człowieka. Przedstawiciele tej tradycji, jeżeli nawet podkreślali znaczenie grzechu pierwszych rodziców, to zarazem sądzili, iż grzech ten nie zniszczył naturalnej wielkości, wspaniałości i godności człowieka.

Lutra i Kalwina łączy z Montaigne'em – mimo przepaści – sceptycyzm, jakkolwiek źródła tego sceptycyzmu są bardzo różne. W przeciwieństwie do humanistów, którzy umieszczali człowieka w centrum świata i uważali go za niezastąpionego pośrednika w hierarchicznym wszechświecie, Montaigne doszedł do wniosku, że człowiek nie jest "ponad wydarzeniami", ponieważ sam jest tylko jednym z wydarzeń. Poznanie siebie nie ma żadnego znaczenia korygującego, może ono jedynie być trzeźwą oceną ludzkiej kondycji. "Niech człowiek – pisze Montaigne – objawi mi siłę swego rozumowania, na jakich podstawach zbudował te wielkie przewagi, jakie mniema posiadać nad innymi stworzeniami? Kto go pouczył, że ten ruch wspaniały na sklepieniu niebios, wiekuiste światło tych pochodni toczących się tak dumnie nad jego głową, straszliwe poruszenia tego nieskończonego morza postanowione zostały i toczą się tyle wieków dla jego dogodności i wysługi? Czy możebne jest wyobrazić sobie coś tak śmiesznego, aby to nędzne i kruche stworzenie, które nawet nie jest swoim własnym panem, wystawione na zniewagi wszystkich żywiołów i zjawisk, mieniło się panem i cesarzem świata, którego nie jest w mocy poznać ani najmniejszej cząstki, a cóż dopiero jej rozkazywać?"[74] Te piękne i zarazem dramatyczne słowa detronizacji człowieka wskazują na kryzys renesansowego humanizmu, rozpad jego sposobu myślenia i wartościowania.

Brak zaufania do możliwości poznawczych człowieka rodzi zwątpienie i pesymizm. Wspaniałym wyrazem nowego spojrzenia na człowieka, świat i Boga jest twórczość poetycka Mikołaja Sępa Szarzyńskiego.

> Z wstydem poczęty człowiek, urodzony
> Z boleścią, krótko tu na świecie żywie
> I to odmiennie, nędznie, bojaźliwie;
> Ginie od słońca jak cień opuszczony[75].

---

[73] Tamże, s. 195; Ch. T r i n k a u s, *In our Image and Likeness. Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought,* London 1970, s. 523.

[74] M. de M o n t a i g n e, *Próby,* tłum. T. Żeleński-Boy, t. II, Warszawa 1957, s. 148.

[75] M. S ę p - S z a r z y ń s k i, *Rytmy abo Wiersze polskie,* Wrocław 1973, s. 23.

Wyjątkowość człowieka uzyskuje u Szarzyńskiego nowy wymiar: pragnienia człowieka przerastają jego możliwości[76]. I to jest przyczyną tragizmu ludzkiej kondycji. Nawet wiara nie łagodzi męczarni bycia człowiekiem, wyzwala jedynie i potęguje lęk przed tym, co niepoznawalne.

> I nie miłować ciężko i miłować
> Nędzna pociecha, gdy żądzą zwiedzione
> Myśli cukrują nazbyt rzeczy one,
> Które i mieć, i muszą się psować[77].

Jan z Trzciany – podobnie Rosseli – nie miał najmniejszych wątpliwości, że należy miłować, i wiedział, co tej miłości jest warte. Nieskończona dobroć Boga nie skazała nas na cierpienia, zostaliśmy powołani do kojącej kontemplacji i twórczego zaangażowania w sprawy tego świata. Wystarczy przekroczyć sferę poznania zmysłowego, wznieść się na płaszczyznę poznania intelektualnego i podjąć trud autorefleksji, by intelekt, zdolny do penetracji ziemi, głębin morskich i nieba, wskazał woli, do czego ma przylgnąć, co jest warte jej miłości. Moc ludzkiego intelektu eliminuje tragiczny dylemat. Pojawienie się tragicznego wymiaru samopoznania – jako dominującego toposu – jest zwiastunem końca pewnego stylu myślenia człowieka o samym sobie, innymi słowy, końca epoki renesansu.

---

[76] Por. J. B ł o ń s k i, *Mikołaj Sęp Szarzyński a początki polskiego baroku,* Kraków 1967, s. 198-202.

[77] S ę p - S z a r z y ń s k i, *Rytmy,* s. 38.

Z u s a m m e n f a s s u n g

DIE RENAISSANCEKONZEPTIONEN DER MENSCHENWÜRDE

Das in der Renaissancezeit populäre Problem der Würde des Menschen, das von vielen Philosophiehistorikern geradezu als ein Symbol der Anthropologie des 15. und 16. Jhs. verstanden wird, wurde in Polen von Jan aus Trzciana (*De natura ac dignitate hominis,* 1554), Mikołaj Dłuski (*Oratio de praestantia et excellentia humanae naturae,* 1561) sowie dem in Krakau weilenden und seine Arbeiten auch dort herausgebenden italienischen Bernhardinermönch Hannibal Rosseli (*Pymander Mercurii Trismegisti cum commento...,* Bd. I-VI, 1584-1590) aufgegriffen. In der vorliegenden Studie wurden die Ansichten dieser Autoren analysiert, um die von ihnen verkündete Konzeption der Würde des Menschen zu präzisieren. All diese Autoren verstehen die Würde als Ensemble von Eigenschaften, die den Menschen von den anderen Geschöpfen unterscheiden, nicht aber als eine Eigenschaft, die eine bestimmte soziale Gruppe von einer anderen Gruppe unterscheidet. Und alle meinen, dass das Bewusstsein der eigenen Würde einhergehen sollte mit der Übernahme der Verpflichtung, sich dieser Würde entsprechend zu verhalten. Trotzdem liefert jeder dieser Autoren eine besondere, spezifische Konzeption der Menschenwürde.

Jan von Trzciana (Arundinensis) unterscheidet 21 Züge der menschlichen Natur, die die Grundlage seiner Würde bilden. Der Mensch vereint in sich die Vollkommenheiten sowohl der materiellen als auch der geistigen Seinsweisen. Er ist das herrlichste Phänomen des Weltalls. Das theoretische und praktische Schaffen ist ein hervorragender Ausdruck des Genies des menschlichen Verstandes. Der Mensch ist nicht nur mit der intellektuellen Kraft der Welterkenntnis ausgestattet, er besitzt auch die Kraft der Vervollkommnung der Welt und ihrer Unterwerfung. Die Ursünde hatte keinen entschieden destruktiven Einfluss auf die menschliche Natur, sie zerstörte ihre Grösse und Würde nicht.

Mikołaj Dłuski beurteilte, gestützt auf die Lehre Calvins, die Ansichten über die Würde des Menschen kritisch, wie sie in "Oratio de hominis dignitate" von G. Pico della Mirandoli enthalten sind. Er betont die für den Menschen verderblichen Folgen der Ursünde. Diese Sünde zerstörte die natürliche Herrlichkeit und Würde des Menschen. Alle philosophischen Gründe der Würde müssen auf den Zustand vor der Ursünde bezogen werden. In seinem jetzigen Zustand kommt den Menschen eine Würde ausschliesslich aus übernatürlichen Gründen zu (Inkarnation, Erleuchtung durch den Heiligen Geist).

H. Rosseli verbleibt als Kommentator der hermetischen Schriften auf dem Boden philosophischer Überlegungen. Daher berücksichtigt er die theologischen Gründe der Menschenwürde nicht. Er stützt sich auf den Hermetismus und verwendet Ansichten von G. Pico della Mirandoli und ist der Ansicht, dass die Vernunft, dieser edelste Teil des menschlichen Seins, das Fundament der Menschenwürde ausmacht. Die Erkenntnis ist das vollkommenste Symptom der Aktivität des vernünftigen Wesens, und die Weise der Erkenntnis entscheidet über die Weise des Lebens. Dank der entsprechend orientierten Erkenntnis kann sich der Mensch selbst vergotten, d. h. ein vollkommenes Wesen werden. Eben diese Möglichkeit, ein "Weiser", d. h. ein vollkommenes Wesen zu werden, entscheidet letztlich über die Würde des Menschen.

Jan von Trzciana erfasst die Würde des Menschen sowohl unter dem natürlichen als auch unter dem übernatürlichen Aspekt. Hauptsächlich durch die Literatur der Kirchenväter inspiriert, liefert er eine für die christlichen Humanisten charakteristische optimistische Konzeption des Menschen. M. Dłuski liefert seinem calvinistischen Standpunkt entsprechend ein pessimistisches Bild von der menschlichen Natur. Er spricht dem Menschen in seinem genenwärtigen Zustand die Würde auf natürlicher Ebene ab. Würde besitzt er nur auf übernatürlicher Ebene. H. Rosseli verkündet eine typisch hermetische Apotheose des Menschen als eines Wesens, das mit geradezu unbegrenzten Möglichkeiten der Erkenntnis ausgestattet ist. Er kontinuiert die Ansichten, die aus der Platonischen Akademie in Florenz (M. Ficino, G. Pico della Mirandoli) auf das Europa des 16. Jhs. ausstrahlten.